



Política y tragedia

HAMLET, ENTRE HOBBS Y MAQUIAVELO

(EDUARDO RINESI)

Punaladas
ENSAYOS DE PUNTA
COLIHUE

1. Política, conflicto y pensamiento trágico

¿Cómo pensar la política? ¿Con qué instrumentos, con qué categorías, con qué racionalidad? Aquí querría proponer y examinar una cierta conjetura: la de que el mundo de la tragedia (de la forma artística que reconocemos con ese nombre, del “pensamiento trágico” asociado –aunque no necesariamente limitado– a la reflexión sobre esa forma) contiene un conjunto de claves de comprensión de las cosas que pueden resultar de mucha ayuda para un pensamiento que se proponga *pensar la política*. ¿Por qué? Pues porque la tragedia es un modo de tratar con *el conflicto*, con la dimensión de contradicción y de antagonismo que presentan siempre las vidas de los hombres y las relaciones entre ellos, y esa cuestión del conflicto es también uno de los grandes problemas, uno de los núcleos fundamentales de la política. Aunque ponerlo así lo hace sonar todavía un poco ingenuo, o por lo menos un poco débil: deberíamos decir, mejor, que el conflicto es un elemento “*constitutivo* de la política” (Lefort, *¿Permanece...?*, p. 37, subr. mío), y que lo es en el sentido más radical de que *constituye su misma materia*. Es lo que sugería, por ejemplo, Max Weber cuando caracterizaba al mundo de la política como el espacio de esa “guerra entre los dioses” con la que tan vigorosamente aludía a la lucha entre valores enfrentados, y lo que, recogiendo los ecos de una vasta tradición, puede afirmar hoy un autor como el filósofo italiano Roberto Espósito, cuando sostiene que “el conflicto, en toda su vasta gama de expresiones, no es otra cosa que la realidad de la política, su *factum*, su facticidad” (Espósito, p. 21). El conflicto, entonces, aparece en estas caracterizaciones como la materia, el corazón y el núcleo irreductible de la política (o de “lo” político: ya diremos algo sobre esta distinción), y ésa es la razón que nos anima a sugerir nuestra hipótesis sobre la capacidad de la tragedia y del pensamiento trágico para pensar los fenómenos políticos.

Porque, como decíamos, esta centralidad del conflicto es también la que define al mundo de la tragedia. En efecto: como observa Arnoldo Siperman, la tragedia –el teatro trágico, de Sófocles a Shakespeare: de *Antígona* a *Hamlet*– constituye una forma de presentación del conflicto que, partiendo de reconocer tanto su inevitabilidad como su carácter refractario a cualquier forma de

"negociación" (el conflicto trágico, efectivamente, no es "tramitable", ya que no se refiere a diferencias sostenidas sobre la aceptación de un piso común de valores compartidos, sino a litigios que se expresan en imperativos mutuamente incompatibles), opta por exhibirlo, por "ponerlo en escena", en toda su desnuda crudeza, en toda su insoportable irresolubilidad (cf. Siperman, pp. 9-45). La postulación de esa inevitabilidad e irresolubilidad del conflicto es lo que da su fuerza a las grandes obras trágicas que han marcado singularmente la subjetividad y el pensamiento occidentales. Lo que da su fuerza a *Antígona*, por ejemplo, cuyo nervio radica —como se ha dicho tantas veces— en la circunstancia de que el enfrentamiento que sostiene *Antígona con Creonte no puede resolverse*, y ello simplemente *porque no existe ningún terreno común en el que las pretensiones morales de una y otro puedan encontrarse*. Y lo que da su fuerza también a la pieza de la que aquí vamos a ocuparnos: a *Hamlet*, que es la historia de alguien sometido a dos mandatos morales *que tampoco pueden encontrar ningún principio de resolución, superación o síntesis*, porque son radicalmente irreconciliables. En efecto: Aunque nos ocuparemos de esto con mayor cuidado, podemos decir desde ahora que si Hamlet "es alguien que, como dicen las tías, no sabe lo que quiere" (Lacan, p. 93) es porque no sabe a qué sistema de valores, a qué código moral, de los dos que se disputan su alma, quiere ser fiel. Porque *tiene que elegir* (y en este "tener que elegir", veremos, radica el núcleo de la experiencia trágica) entre dos pautas de acción opuestas, ambas perfectamente "morales", *pero correspondientes a morales distintas y mutuamente incompatibles*. La proverbial irresolución de nuestro príncipe se revela así como algo más que un rasgo personal, más o menos patológico, de su "carácter": es la expresión, en el corazón de su subjetividad atormentada, del principio de la contradicción radical alrededor del cual se organiza la experiencia de lo trágico.

Pero esa experiencia de lo trágico, decíamos, se manifiesta no sólo en un conjunto de piezas teatrales como éstas que acabamos de mencionar, sino también en un tipo específico de *pensamiento*, al que correspondería llamar, por lo tanto, *pensamiento trágico*, y que podría definirse como un pensamiento que (como el del propio Weber, pero también como los de Sigmund Freud o Walter Benjamín) "acepta reflexionar sobre el mundo reconociendo en él ámbitos de conflicto irreductible" (Siperman, p. 36). Un pensamiento que conserva —como escribe Eduardo Grüner refiriéndose a la "dialéctica negativa" de Theodor W. Adorno, sin duda una de las formas más sugerentes que este "pensamiento trágico" adopta en la filosofía del siglo XX— "el movimiento perpetuo de un conflicto agónico sin superación posible, sin *Aufhebung*" (Grüner, "La

experiencia...", p. 65). Ahora bien: ya que, de acuerdo a lo que veníamos de decir, la existencia de esos ámbitos de conflicto *es exactamente lo que define la naturaleza de lo político*, se desprende que el pensamiento trágico es especialmente apropiado para dar cuenta de los movimientos producidos en ese ámbito. El pensamiento trágico, en efecto, en la medida en que es un pensamiento capaz de convivir con el conflicto y de tratar de pensar en él y a partir de él (y no *a pesar* de él, ni mucho menos *contra* él), en la medida en que, para decirlo apenas de otro modo, *"tiende a ver a los seres humanos dominados por la contradicción, por cortes y desdoblamientos, por las exigencias encontradas de requerimientos incompatibles"* (Siperman, p. 20), es un tipo de pensamiento especialmente apto para el estudio de los fenómenos políticos. Esa es, si tuviera que presentarla del modo más general posible, la tesis principal que me gustaría defender en este escrito.

2. Filosofía política y tragedia

"...poner en cuestión la axiomática impensada de la filosofía política clásica y de la politicología moderna. El núcleo de esa axiomática: la tesis de un orden o una armonía como horizonte efectivo o virtual de la *polis*; el irresponsable optimismo de pensar que los conflictos de la *polis* son resolubles."

FRANCISCO PEÑALVER

De todos modos, es necesario apuntar desde el comienzo un problema serio, que es la muy antigua *antipatía que la tradición filosófica occidental, desde sus grandes textos fundadores, ha manifestado hacia el mundo de la tragedia y de lo trágico*. De Platón en adelante, en efecto, las líneas mayores de esa tradición se han empeñado, no sólo en descalificar de modo muy tajante a la tragedia, sino incluso en fundar la posibilidad misma de un pensamiento filosófico *por oposición* al tipo de pensamiento propio de ese mundo. Si fuéramos a hacer caso al autor de *La República*, deberíamos pues, *o bien* renunciar a hacer asomar nuestra mirada al conjunto de imágenes —imágenes abismales, *desmesuradas*: peligrosas— propias del universo de la *hybris* trágica, *o bien* renunciar a la aspiración a ver galardonado nuestro pensamiento con el título de *filosofía*. Al joven Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* esta última renuncia, por cierto, no le parecía en absoluto gravosa. En ese deslumbrante libro de 1870, Nietzsche subrayaba la radical contraposición entre el "esquematismo lógico" de la *dialéctica* (cuyo máximo emblema encontraba en la adusta figura del

viejo Sócrates) y la forma superior y verdadera del conocimiento que en su opinión proponía entre los griegos el arte trágico. Pero esta contraposición, que Nietzsche localiza en un momento muy particular de la historia de la construcción de los grandes modos de pensar en Occidente, y cuyo desenlace es la aniquilación de la tragedia (forma superior del arte "entre los griegos de la época mejor, más fuerte, más valiente" [Nietzsche, p. 26]) bajo el peso del racionalismo científico y filosófico, *no se reduce*, sin embargo, a ese particular momento histórico: "Si la tragedia antigua fue sacada de sus rieles por el instinto dialéctico orientado al saber y al optimismo de la ciencia" —sostiene Nietzsche—, "habría que inferir de este hecho una lucha eterna entre la consideración teórica y la consideración trágica del mundo" (p. 140).

Una "lucha eterna", entonces, entre la consideración teórica y la consideración trágica de las cosas. Entre la filosofía y la tragedia. ¿Estaremos obligados a tomar partido en esa antigua querrela? Me gustaría anticipar desde ahora —y justificar en el curso de esta misma "Introducción"— una respuesta negativa a esta pregunta, aunque por supuesto no debemos apresurarnos a despreciar el problema que el entusiasmo anti-dialéctico, anti-filosófico, anti-teórico de Nietzsche nos plantea. Y que resulta especialmente pertinente cuando se trata —como aquí se trata— no ya de contraponer una "consideración teórica" y una "consideración trágica" del mundo *en general*, sino una consideración teórica y una consideración trágica del mundo político en particular. Porque, en efecto, es en relación con el mundo *político*, repitamos, que queremos preguntarnos por las posibilidades relativas de la filosofía y del pensamiento trágico, y es esa preocupación la que nos llevó hace un momento a destacar la especial pertinencia de este último para enfrentar lo que, dijimos, constituye uno de los elementos constitutivos de la política: el conflicto. En cuanto a la *filosofía política* (a la filosofía política, insistamos, racionalista, "socrática", "dialéctica": es a ella a la que *acá* nos referimos), su relación con esta cuestión fundamental del conflicto es muy distinta. En realidad, opuesta. Porque si el pensamiento trágico es un tipo de pensamiento que parte de aceptar el carácter irreductible del conflicto en la vida de los hombres y en las relaciones entre ellos, la filosofía política que hereda el rechazo socrático y platónico al universo de lo trágico, en cambio, sólo puede levantar su imperio a partir de la negación de esa irreductibilidad. Es nuevamente Siperman quien, retomando una advertencia del propio Nietzsche, nos pone en la pista que querríamos recorrer al recordarnos que la *filosofía*, entendida —igual que la *tragedia* y que la propia *política*, esas otras dos creaciones del genio griego— como una "estrategia para la vida, para afrontar el conflicto entendido como una realidad constitutiva del acon-

tecer humano", encuentra su punto de partida en la idea —anti-trágica— "según la cual los relatos que se refieren a la colisión de obligaciones morales opuestas repugnan a la razón" (Siperman, pp. 28s).

La filosofía se levanta pues *contra la tragedia* porque se levanta contra el conflicto. O —para decirlo con mayor precisión— porque "cuando encuentra el conflicto, lo hace a partir y dentro del presupuesto del orden" (Espósito, p. 21). En otras palabras: la filosofía *no piensa* el conflicto, sino que lo *representa*, es decir: lo ordena. "No existe filosofía del conflicto que no reduzca a éste al propio orden categorial y por tanto que, en definitiva, no lo niegue precisamente mientras lo representa y a través de tal representación." (*id.*) Así pues, el conflicto, realidad *factual de la política*, "no entra en los esquemas representativos de la filosofía política, no es pronunciable en su lenguaje conceptual" (*id.*). Si todo esto fuera cierto, la filosofía política sólo podría pensar el conflicto en el mismo movimiento en el que piensa las formas de *encuadrarlo, superarlo, disolverlo*, y, por esas vías, sacarlo de la escena. Ahora: Si por un lado la trama categorial de la filosofía política —a diferencia de la del pensamiento trágico— está incapacitada para hacerse cargo de la centralidad e irreductibilidad del conflicto, y por otro lado éste constituye la propia materialidad de la política, la conclusión que se desprende es que, contra lo que podría pensarse, la filosofía política no es un tipo de conocimiento apto ("es un criterio inhabilitado", dice, tajante, Espósito [p. 20]) para pensar, precisamente, la política. Conclusión tal vez sorprendente y que ya nos ocuparemos de relativizar, pero de la que por el momento conviene decir que no es tampoco exactamente novedosa. En una forma quizás algo más débil, la encontramos anunciada por Sheldon Wolin en el primer capítulo de su ya clásico *Política y perspectiva*: "El objeto de la filosofía política ha consistido en gran medida", dice Wolin, "en la tentativa de hacer compatible la política con las exigencias del orden. La historia de la filosofía política ha sido un diálogo sobre este tema" (Wolin, p. 20). La formulación es menos terminante, decía, que la de Espósito, porque Wolin plantea como *un diálogo* (diálogo entre, para usar su terminología, la "filosofía política" y la "práctica política") lo que Espósito presenta como una oposición radical. Pero el énfasis en el compromiso de la filosofía política con el orden es el mismo: "Ningún teórico político abogó jamás por una sociedad desordenada", asegura Wolin (*ibid.*, p. 18), quien encuentra en Platón el punto de partida de la obsesión filosófica por la producción de una "ciencia del orden" (p. 45) capaz de conjurar "la propensión intrínseca al desorden" (p. 54) de la vida política, y en Hobbes —que compartía con el autor de La República "la aversión a la actividad política y la apatía respecto

de la participación política" (p. 299)— el gran teórico moderno de la paz.

En un tono más fuerte y más provocador, la misma tesis puede encontrarse formulada en el programático *El desacuerdo*, de Jacques Rancière, donde leemos que "lo que se denomina 'filosofía política' bien podría ser el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de *terminar con la política*" (Rancière, p. 11), de sofocar, de conjurar, de *suprimir*—dice Rancière— el "escándalo" de la política. ¿En qué consiste ese escándalo? Pues en la actualización del litigio fundamental, de la distorsión básica, del desequilibrio secreto que divide y perturba a todo orden, y en la revelación de que, contra lo que pretende la "mentira" filosófico-política "que inventa una naturaleza social para dar una *arkhé* a la comunidad" (*ibid.*, p. 31), *ningún orden social se funda en la naturaleza*: Hay política —escribe Rancière— porque (o cuando) el orden presuntamente natural de lo social "es interrumpido por una libertad que viene a actualizar la igualdad última" (*id.*) sobre la que ese orden descansa, "vale decir, en última instancia, la ausencia de *arkhé*, la pura contingencia de todo orden social" (p. 30). Así —se ve claramente— entre filosofía política (o "política de los filósofos", como dice Rancière) y política (o "práctica política", como decía Wolin) no hay ya, aquí, ningún diálogo posible, sino enfrentamiento y combate abierto: Hay política cuando la contingencia igualitaria interrumpe la presunta "naturalidad" del orden social, presunta "naturalidad" que la propia filosofía política tiene la tarea de forjar. La política se levanta pues contra la filosofía política. Y ésta, por su parte, tiene el proyecto de reemplazar "el orden aritmético, el orden del más y del menos que rige el intercambio de los bienes perecederos y los males humanos" por el orden geométrico "que rige el verdadero bien, el bien común que es virtualmente la ventaja de cada uno sin ser la desventaja de nadie" (p. 29): la filosofía política se levanta pues, siempre y en todas partes —y porque ésta es exactamente su función—, contra la política, contra la "tragedia" de la política. Como nos decía Espósito: la filosofía política rechaza de su seno a la política, porque rechaza el principio mismo de la contradicción, sobre el cual —y sólo sobre el cual— la política puede tener lugar. Ahora bien: esta proposición, sin duda algo altisonante y pomposa, nos deja frente a dos problemas serios. El primero se refiere al equívoco significado → de la palabra "política"; el otro, a qué entendemos o a qué debemos entender → por "filosofía política", y a si estamos siendo justos, con las cosas que hemos estado diciendo hasta acá, con el vasto y heterogéneo conjunto de pensamientos que es posible reconocer bajo esa denominación. Será necesario decir dos palabras sobre una y otra de estas dos cuestiones.

3. Juegos de espejos, juegos de palabras

"Qué adorables propósitos los de los juristas que nos dicen: 'El Estado es esto, la Nación, aquello'. Ahí van ellos, con la cinta métrica en la mano: 'Cintura, tanto... Hombros, tanto...' Acabada la ropa, grito de triunfo: '¡Qué bien cae!' Ahora: ¿qué es, sin embargo, lo que cae?"

LUCIEN FEBVRE

"Si una idea fundamental tiene una ambigüedad esencial, una formulación precisa de esa idea debe tratar de *capturar* esa ambigüedad antes que de borrarla o eliminarla."

AMARTYA SEN

Primero, entonces, la política. Unas páginas más arriba apuntamos la idea de Lefort según la cual ésta encuentra en el *conflicto* un elemento constitutivo fundamental, y derivamos de ahí el corolario de que un pensamiento que se proponga *pensar la política* debe ser un pensamiento capaz —como lo es el pensamiento trágico— de dar cuenta de ese elemento fundamental. Ahora: es también obvio que si la política contiene esa dimensión de conflicto como una dimensión esencial e inerradicable (en efecto: no hay ni podría haber política sin una cisura primera que divida a la comunidad e introduzca en ella el principio de la diferencia), esa dimensión de conflicto no puede tampoco agotar el espacio de la política ni su definición: no hay ni podría haber política en una sociedad donde sólo hubiera división y antagonismo. De ahí que Lefort apunte inmediatamente un *segundo* elemento constitutivo de la política: el poder, que ofrece a ese mismo cuerpo social escindido o dividido una no menos necesaria articulación, e instituye de ese modo, por encima del conflicto y a pesar de él, un espacio común entre los hombres. Así, la política aparece definida en el espacio delineado por estos dos grandes "principios generadores" de cualquier sociedad: el conflicto y el poder. O, si se prefiere: la división y la articulación, la apertura y el cierre, el desorden y el orden. Por supuesto, nada de esto nos obliga a cambiar nada de lo que hemos dicho respecto a las potencialidades de la tragedia y del pensamiento trágico para pensar la política: es evidente que la idea de conflicto propia del mundo de lo trágico sólo tiene sentido, también, por referencia a la idea de un Orden sobre el telón de fondo del cual el desarreglo de las cosas en el que consiste la materia de lo trágico adquiere significación. Lo que sí nos permite esta puntualización es introducir la noción de una *tensión* entre esos dos extremos, bordes o límites del campo donde la política encuentra su lugar. En cierto sentido, la discusión de esa tensión será uno de los temas de este trabajo.

Pero hay una segunda cuestión que debemos comentar. Si repasamos nuestra rápida síntesis del modo en que Rancière contrapone las ideas de "filosofía política" y de "política", advertiremos que esta última noción aparece definida, en las formulaciones del filósofo francés, como algo muy distinto (en cierto sentido, como algo radicalmente *opuesto*) a lo que generalmente, en nuestros usos cotidianos de la lengua, ponemos bajo los auspicios de ese nombre: la gestión de los asuntos públicos, la administración de la "cosa pública", la tarea o el conjunto de tareas de las que se ocupan "los políticos", para lo que Rancière propone reservar el nombre menos épico de "policía". Así, el autor de *La lección de Althusser* suma su voz (cierto que de un modo extremadamente sutil y lleno de consecuencias) al coro de pensadores que en los últimos años se han abocado a la tarea de intentar "corregir", digamos así, la perturbadora ambivalencia que carga consigo la palabra "política", siempre sospechosa de querer decir "más cosas" que las convenientes, o de estar indebidamente contaminada por un uso vulgar, corriente o de "sentido común" que la volvería inepta para designar, sin muchas precisiones adicionales, el "verdadero" objeto al que sería necesario hacerla corresponder. Rancière —bastante cercano en esto a, por ejemplo, Alain Badiou— adopta en relación con esta cuestión un criterio que lo enfrenta a la tendencia, digamos, "objetivista" (característica en cambio de, verbigracia, la politicología sistémica), a definir la política como un cierto "campo" o "subsistema" del sistema social. El criterio adoptado por Rancière consiste entonces en: (a) separar muy nítidamente el campo de las instituciones y de los intercambios mediados por ellas (de los "poderes constituidos", si quisiéramos apelar a esa terminología, propuesta y difundida últimamente por Antonio Negri) y el campo de las prácticas de contestación o impugnación de esos órdenes institucionales (de los "poderes constituyentes" de la multitud, de la "parte de los sin parte", de los que reclaman ser "tenidos en cuenta" en la cuenta siempre fallada del poder), y (b) reservar el nombre de "política" *solamente* a las acciones realizadas por los sujetos en este segundo campo.

De acuerdo. La distinción entre las prácticas de administración del orden y las acciones que buscan impugnarlo es sin duda pertinente y necesaria. Lo que deberíamos preguntarnos es si, calificando como "políticas" *solamente* a estas últimas (y rebautizando como "policiales", o como se quiera, a las otras), el tipo de pensamientos que estamos comentando no corre el riesgo de replicar, de modo invertido, la disociación propuesta por los cuerpos de ideas que buscan combatir (y que a los efectos de lo que aquí interesa podemos convenir en llamar, tal vez, "institucionalistas"), los que, por su parte, *también* imaginan que hay un *único significado verdadero* para la palabra "política" (el que permite

identificar la política *institucional*), y relegan en consecuencia al campo de lo "no-político", de lo "extra-político" o de lo "pre-político" a las prácticas de contestación de ese orden que no estén dispuestas a jugar las reglas que el mismo propone. De ahí que otros autores hayan apelado, para aludir a esta misma distinción sin incurrir en los riesgos de este "juego de espejos", a la contraposición entre el concepto de "la" política y el de "lo" político, contraposición que constituye ella misma, como observa Lefort, un indicio de la ambigüedad que aquí nos interesa destacar. Aunque tampoco ellos, debemos agregar, están de acuerdo sobre el mejor modo de nombrar a cada una de estas dos esferas de acción. Así, si en las primeras páginas de *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, de Nicos Poulantzas, podemos leer que es necesario distinguir "entre la *superestructura jurídico-política del Estado*, lo que puede llamarse *lo político*, y las prácticas políticas de clase —lucha política de clase—, lo que puede llamarse *la política*" (Poulantzas, p. 33), otras veces ambas expresiones se usan en un sentido exactamente opuesto. Así, por ejemplo, el propio Lefort define a la política como un campo de acción (un "sistema específico", dice) entre otros, y a lo político como "una dimensión originaria de lo social" (Lefort, *op. cit.*, pp. 19s). Así, también, Eduardo Grüner, en un artículo al que ya hemos aludido (y que de hecho constituye un excelente "estado de la cuestión" sobre estos debates "en la zona izquierda del espectro"), define a la experiencia de lo político como "la experiencia de una violencia originaria" (Grüner, *op. cit.*, p. 66), anterior a cualquier forma de contrato y, por supuesto, exterior al juego de las instituciones, mientras que *la política*, en cambio, es definida como el conjunto de prácticas en las que consiste, precisamente, ese juego institucional.

Por mi parte, he sugerido hace un momento la conveniencia de preservar la ambivalencia, la polisemia, de la palabra "política". Más aún: de explorar la posibilidad de postular que *la riqueza de esa palabra, "política", reside exactamente en su ambigüedad*. Que ésta no es un defecto que deberíamos lamentar ni un déficit que deberíamos tratar de corregir apropiándonos de (o simplemente inventando) nuevas palabras o modulaciones para identificar a cada una de sus distintas acepciones, *sino la expresión del movimiento real de aquello que esa palabra sirve para designar*. De otro modo: Que el "juego de palabras" que ese término implica es un juego de palabras "objetivo". Tomo esta última expresión, "juego de palabras objetivo", de un bello texto de Étienne Balibar donde puede leerse que el "juego de palabras" contenido en la categoría filosófica de "sujeto" (que es *subjectum*, o sea, soporte o sustrato de una identidad, de unas determinadas propiedades, etc., pero también, y al mismo tiempo,

subjectus, es decir, alguien sometido o sujetado) es “un juego de palabras *objetivo*, inscrito en la historia misma de la lengua y de las instituciones” (Balibar, “Sujeción...”, p. 188), y que es exactamente en esta doble valencia donde radica el valor de esa palabra, que sólo gracias a ella puede ser verdaderamente descriptiva de la tensión real sobre la que se sostiene la cosa que designa. Y lo mismo podría decirse, sin duda, de los “juegos de palabras” involucrados en muchos *otros* vocablos, tales como, por ejemplo, “composición”, “construcción”, “constitución” o “institución”, que designan al mismo tiempo la acción –subjetiva– de componer, construir, constituir o instituir y el resultado –objetivo– de esas acciones. Es claro que cuando se habla, por ejemplo, de “la constitución de un sujeto popular”, o de “la institución de nuevas reglas de juego” se piensa en acciones y en procesos diferentes que los que nos traen a la mente expresiones como “la constitución nacional” o “las instituciones de la República”. Pero nada ganaríamos (y sí, en cambio, perderíamos mucho) si decretáramos que sólo “corresponde” utilizar las palabras “constitución” o “institución” en uno de esos sentidos, y no en el otro. Porque es precisamente la indeterminación y la variabilidad del significado de esas palabras lo que las hace tan aptas para dar cuenta del carácter dinámico que tiene siempre la vida de las sociedades, vida que no se presenta nunca bajo la forma de una oposición dicotómica entre un “polo” de instituciones establecidas y “poderes constituidos” y otro “polo” de prácticas instituyentes y de “poderes constituyentes”, sino que se manifiesta siempre bajo la forma de un proceso permanente, un movimiento incesante y una tensión ineliminable entre esos dos extremos.

Pues bien: la idea que aquí estoy intentando proponer es que con la palabra “política” sucede algo semejante. Que, igual que las palabras que acabamos de considerar, la palabra “política” es ambivalente *no* porque esté necesitando una “definición” más precisa, *sino* porque aquello que nombra involucra una tensión inerradicable. En efecto: contra quienes reducen la política (como lo hacen las teorías “institucionalistas” que dominan el ambiente de la politología académica) al mero funcionamiento de la maquinaria institucional, pero también contra quienes buscan la política solamente en las prácticas de oposición a esos dispositivos, sostendré acá que el conflicto y la tensión entre la idea de la política entendida como práctica institucional de administración de las sociedades y la idea de la política entendida como antagonismo y lucha es constitutiva de la política misma. Que el espacio de la política se define exactamente en esa tensión, en ese punto de cruce entre las instituciones formales y las prácticas sociales (entre –si quisiéramos ponerlo en los términos de una contraposición clásica sobre la que volveremos– las “instituciones políticas” y las “acciones

políticas”), entre los poderes constituidos de los Estados y el “poder constituyente” de la multitud, entre las “instituciones” y los “acontecimientos”, entre la autoridad y la novedad. O, si quisiéramos volver ahora sobre los dos “principios generadores” de los que nos hablaba Lefort unas páginas atrás: entre el poder y el conflicto. Que no constituyen sino las dos partes de una unidad inseparable, y que no pueden pensarse, en consecuencia, sino en su mutua relación. La política es siempre, en efecto, la actividad o el conjunto de actividades desarrolladas en ese espacio de tensión que se abre entre las grietas de cualquier orden precisamente porque ningún orden agota en sí mismo todos sus sentidos ni satisface las expectativas que los distintos actores tienen sobre él.

4. El orden y la revolución, “metáforas de la política”

Una excelente argumentación a favor de esta hipótesis de que la palabra “política”, como venimos sosteniendo, no tiene “un” significado correcto y verdadero, y de que un pensamiento adecuado a la complejidad del objeto que ella nombra sería aquel que se permitiera pensar (en) la brecha que se abre entre los distintos significados que ella tolera, puede encontrarse en el último, excelente libro de Emilio de Ípola, sugestivamente titulado *Metáforas de la política*, aparecido en Buenos Aires cuando este escrito empezaba a tomar su forma definitiva, y al que me complace poder hacer comparecer aquí en mi ayuda. De Ípola afirma, en su libro, que la política puede ser concebida tanto como un “subsistema” con funciones determinadas (y como *parte*, en consecuencia, de un “sistema social” más vasto, que lo excede y “sobre el cual sólo puede incidir en el interior de límites acotados” [De Ípola, p. 10]), cuanto como “un todo capaz de exceder cualquier límite” (id.), de mostrarle a ese orden social la contingencia radical sobre la que se sostiene y eventualmente, incluso, de subvertirlo. La primera de esas dos acepciones de la palabra “política” nos enfrenta a la idea de *orden*; la segunda, a la idea de *revolución*. Ésas son las dos “metáforas de la política” a las que alude el título del libro de De Ípola, las dos grandes figuras con las que la política suele ser pensada: una metáfora “débil”, sistémica, y una metáfora “fuerte”, rupturista. Y aquí, la tesis de De Ípola, perfectamente consistente con lo que veníamos nosotros proponiendo: Que las ideas sobre la política sostenidas sobre la aceptación *excluyente* de una u otra de estas dos grandes metáforas coinciden en el error de perder en el camino la esquiva naturaleza de lo que buscan definir. En efecto: No consigue *pensar la política*, escribe De Ípola, *ni* el que la considera exclusivamente como un subsistema del sistema social *ni* el que la concibe apenas como el momento

de crisis del pacto que sostiene todo el edificio de la sociedad, sino sólo el que "osa emprender la ardua travesía del laberinto que ambas metáforas dibujan en el dominio huidizo e irrepresentable de lo social" (*ibid.*, p. 12). Porque sólo así (insisto, a riesgo de ser redundante) puede darse cuenta del hecho de que lo ambivalente no es la palabra "política", sino, si se me permite decirlo de este modo, la política misma.

Hemos indicado un poco más arriba que la contraposición entre las dos ideas sobre la política que aquí estamos discutiendo puede leerse como una variación sobre el viejo tema de la oposición entre las teorías que enfatizan la importancia de la acción política y las que acentúan la centralidad de las instituciones políticas. Esa oposición es fundamental en nuestro recorrido, y por cierto volveremos sobre ella: ya tendremos tiempo de ubicar, en efecto, a la cabeza de una y otra de esas dos tradiciones teóricas, a los dos autores de los que habremos de ocuparnos con más cuidado: a Maquiavelo, autor de la primera teoría moderna de la acción política, y a Hobbes, padre fundador de la reflexión moderna sobre las instituciones políticas. Sostendremos también que todo el desarrollo del pensamiento político moderno puede ser pensado como un prolongado diálogo (diálogo no exento de tensiones y conflictos, pero también de puntos de encuentro y de articulación) entre estas dos tradiciones. Lo que por ahora querría apenas indicar es que el argumento desarrollado por De Ípola en el libro que estamos comentando se sostiene sobre este mismo telón de fondo, y sobre un diagnóstico que no nos cuesta trabajo compartir y que de hecho ya hemos anunciado, a saber: el del decidido triunfo, en las líneas dominantes del pensamiento social y político contemporáneo, de las posiciones más "institucionalistas" en desmedro de los pensamientos acerca de la acción política, y en la consecuente necesidad de recuperar la constelación de preguntas que había dado impulso, otrora, a la reflexión sobre ésta última, y de volver a plantearse el conjunto de problemas (teóricos, epistemológicos, metodológicos, ontológicos) que ella plantea. Imposible considerar aquí este vasto conjunto de cuestiones. Baste mencionar los dos grandes diálogos que De Ípola sostiene en este libro y que son fundamentales, me parece, en su argumento: su diálogo con Niklas Luhmann y su diálogo con Marx.

Se entiende por qué la obra de Luhmann es reiteradamente sometida a crítica en las páginas del libro que comento: poniendo su tratamiento de los fenómenos sociales bajo el amparo de una teoría general de los sistemas, de una hipótesis sobre el carácter autopoietico y autorreferencial de los distintos sistemas (o "sub-sistemas") sociales y de una clasificación que le permite distinguir tres tipos distintos de esos sistemas o sub-sistemas autopoieticos y

autorreferenciales atendiendo a sus diferentes grados de complejidad, Luhmann expulsa a la acción del campo de los problemas de los que habría que ocuparse. Pero no sólo eso: Al enfatizar la autonomía y particularidad de cada uno de los distintos sistemas sociales cuyo interjuego constituye la vida de una sociedad, esa teoría se prohíbe pensar la eventualidad de que uno de esos sistemas (el que aquí interesa: el político) pueda en determinado momento exhibir una "aspiración a la totalidad": una pretensión de serlo todo (y no apenas una parte de un todo mayor) y de poder, en consecuencia, desde esta ambiciosa exigencia, subvertirlo todo. Es decir: se prohíbe pensar a la política en el sentido "fuerte" en el que permite pensarla la metáfora "rupturista" de la revolución: debe forcluir la idea de la política como revolución. El problema del pensamiento sistémico de Luhmann, entonces, es que, forcluyendo una de las dos metáforas que se disputan la conceptualización de la política y pensando solamente en el interior de la otra (de la metáfora "débil": la del orden), abandona la necesaria tensión entre esas dos figuras, que sólo resultan productivas, como hemos dicho, cuando cada una tiene a la otra como telón de fondo (como "complemento gestáltico", dice De Ípola) y como silenciosa referencia. Abandonando toda referencia a ese "fondo gestáltico" que ofrece a cualquier idea de la política como orden el fantasma de la idea de la política como revolución, el pensamiento de Luhmann no consigue poner bajo el nombre de "política" más que una insípida práctica de administración, gestión o "cálculo de expertos".

Con Marx, por supuesto, estamos desde el comienzo en otro lado, porque estamos, desde el comienzo, en el terreno de una teoría de la acción. Lo que De Ípola hace, acá, es mostrarnos que esa teoría de la acción de Marx si contiene esa ambivalencia fundamental que a él le interesa rescatar, y sin la cual cualquier pensamiento sobre la política resulta, como el de Luhmann, por lo menos renego. ¿Qué forma asume en Marx esa ambivalencia? La de una distinción, dice De Ípola, entre dos ideas —y hasta entre dos categorías diferentes— para pensar la acción política: Marx, en efecto, hablaba de "acción" cuando pensaba la política en un sentido "débil", y de "praxis" cuando pensaba la política en un sentido "fuerte". Y las dos "metáforas de la política" que ocupan a De Ípola reaparecen aquí muy nítidamente. Porque si la mera acción política supone una idea de orden y se realiza en el interior de una esfera de la acción que no pretende superponerse con la totalidad de lo social, la noción de praxis es usada por Marx para referirse a acciones políticas fuertes y revolucionarias, que trastocan el orden y crean sujetos colectivos. Este último punto es fundamental: si la mera acción política, si la acción política en sentido "débil", presupone un sujeto que la lleva a cabo, la praxis revolucionaria es partera de nuevas

identidades (por ejemplo: la Comuna). Lo que lleva a De Ípola a plantear una cuestión que es, en Marx, menos un tema saldado que una permanente tensión: su ambivalencia en los modos de pensar *a los propios sujetos de la acción política*, que son los "obreros" cuando Marx piensa en el interior de la metáfora del orden y el "proletariado" cuando lo hace dentro de la metáfora de la revolución. En el primer caso estaríamos ante una categoría "sociológica" (como observa Slavoj Žižek), "policial" (como diría Rancière) o "débil" (como dice De Ípola); en el segundo, ante una categoría "política" fuerte. Como tendremos ocasión de verificar, en efecto, la política, en su sentido más radical, implica siempre un trastocamiento en el orden de las identidades.

5. "Misión: imposible". Tragedia y "gran" filosofía

Pero nuestra sugerencia de que la (anti-trágica) filosofía política y la (trágica) política se repelen y se niegan mutuamente no sólo planteaba problemas, dijimos, respecto a lo que debíamos entender por "política", sino también respecto a lo que deba entenderse por "filosofía política". Y es hora, en efecto, de preguntarnos si no estamos siendo injustos con algunos grandes sistemas filosófico-políticos de los que definitivamente no parece adecuado afirmar que no hayan conseguido lidiar con fortuna con el problema del conflicto y de la antinomia, e incluso que no contengan un decisivo elemento de *tragedia*. ¿Cómo es eso posible—se dirá— si hemos dicho que la filosofía política—y sobre todo, justamente, "los grandes sistemas" filosófico-políticos— es casi por definición una enorme máquina de neutralización de lo que la historia tiene de conflicto, conflicto que ella no puede pensar y que por lo tanto debe expulsar fuera de sus márgenes? Pues por la simple razón de que las cosas no son nunca tan sencillas, y de que el conflicto, que efectivamente es eso contra lo cual las filosofías políticas, en tanto pensamientos del orden, no pueden dejar de pensar, es también eso que vuelve todo el tiempo, "por los márgenes y por la discontinuidad de la trama filosófica" (Espósito, p. 21), por sus fueros. Eso que todo el tiempo vuelve, como por entre las grietas de esas mismas máquinas de expulsarlo (un poco como los espectros vuelven también, por las noches, a inquietar el mundo de los vivos: volveremos sobre esta cuestión, tan característicamente shakespeariana, "hamletiana"), para desestabilizarlas y mostrar su fragilidad. Hay así una especie de "batalla", dice Espósito, que se libra en el corazón mismo de la filosofía política: una "batalla interna", en efecto, que la vocación anti-trágica de la filosofía política sostiene con la evidencia de que aquello que ella busca conjurar y sacar afuera de la escena *no cesa, a pesar de ello, de volver.* Y esa

"batalla interna", dice Espósito, "es el problema de la *gran* filosofía política; de esa filosofía política que precisamente tiene la fuerza de autocriticarse y 'reflexionar' sobre su propia contradicción constitutiva: de un lado, la exigencia, precisamente filosófica, de llevar los muchos al Uno, el conflicto al Orden, la realidad a la Idea; por otro, la continua experimentación de su impracticabilidad factual, la impresión de que algo decisivo queda fuera del campo de acción." (*id.*)

Esa "batalla interna", entonces, esa contradicción constitutiva, es el problema de la *gran* (el subrayado es de Espósito) filosofía política. Querría detenerme en esta idea. La *gran* filosofía política sería aquella, entonces, que no sólo pugna por "educar" a la realidad política, por "librar a la comunidad de la actividad política" (Wolin, p. 52), es decir: por librarla del conflicto, de la contradicción y de la tragedia, sino que también sabe que esa misión es imposible. Que la actividad política nunca es enteramente colonizable por la filosofía política. Que la facticidad del conflicto termina siempre por romper "el caparazón que envuelve la representación filosófica y la trasciende irresistiblemente" (Espósito, p. 22). O, si se quisiera poner de otra manera: es la que sabe que esa misión es imposible, sí, pero aún así comprende que su destino es empeñarse en ella. "Es exactamente esta dialéctica trágica"—dice y subraya Espósito—"lo que capta la *República* de Platón" y lo que, salvando a esa obra de ser la expresión de una "simple" filosofía política, candorosa y optimista, la convierte en el emblema de la *gran* filosofía política.¹ Más: en "el lugar originario en el cual la filosofía política exhibe una insuperable aporía destinada a minar sus propios presupuestos en el momento mismo en que los plantea" (*id.*). Así, desde ese mismo momento "originario", la *gran* filosofía política occidental revela en su seno un componente de tragedia del que no se puede deshacer, y que es precisamente el que la engrandece. Me gustaría sugerir desde ahora—anticipando una de las hipótesis que deberemos examinar en el curso de este libro— que lo mismo ocurre con la "gran" filosofía política, veinte siglos posterior, de Thomas Hobbes.

De Platón a Hobbes, entonces. Muchas veces se ha señalado (el propio Wolin lo ha hecho muy convincentemente) la posibilidad de tender una línea de puntos uniendo las preocupaciones por el orden, el temor al conflicto y el desprecio por lo que aquí estamos tratando de pensar como la "tragedia" de la política (de la vida política, de la "actividad política", de los lenguajes y las retóricas de la política: la famosa "expulsión" platónica de los poetas anticipa y prepara el no menos relevante desprecio hobbesiano por oradores y predicadores) de los autores de la *República* y del *Leviatán*. Cierto, y también vamos a insistir sobre ello. Pero podemos ir apuntando desde ahora que junto a esa

línea de puntos, o tal vez por debajo de ella, debería trazarse otra, más secreta y profunda, que uniera sus comunes percepciones sobre lo inerradicable de ese mismo conflicto que uno y otro intentan combatir y su común lucidez respecto a que esa discordia, "filosóficamente indecible salvo como *stasis*, guerra civil, anarquía", es "exactamente lo que 'destruye' la representación filosófico-política y constituye su sorda ruina" (Espósito, p. 23). ¿No es ése, en efecto, el significado más profundo de la famosa fábula hobbesiana —de la que oportunamente vamos a ocuparnos con cuidado— de la "guerra de todos contra todos"? Como señala Rancière con toda razón, lo más importante que esa poderosa figura concebida por Hobbes enuncia es "el secreto último de todo orden social, la lisa y llana igualdad de cualquiera con cualquiera", la preocupante certeza de que "no hay ningún principio natural de dominación de un hombre sobre otro" (Rancière, p. 104), y, correlativamente (en la medida en que ese estado de naturaleza/guerra del que hablaba Hobbes *no desaparece totalmente*, como veremos, con el establecimiento del contrato, sino que permanece siempre como una amenaza, como un horizonte ineliminable), la pavorosa convicción de que la política, la actividad política, la *tragedia* de la vida política, no puede ser apartada del mundo de los hombres.

Así, la "gran" filosofía política de Hobbes contiene, sin duda, una decisiva dimensión trágica. No en el sentido en que la contiene el pensamiento político, un siglo y medio anterior, de Nicolás Maquiavelo, de quien como veremos puede afirmarse que es un autor "trágico" en el sentido mucho más elemental y evidente de que es un autor que pensó, en efecto, de un modo muy radical y con enorme lucidez, por lo menos algunas dimensiones de lo que aquí hemos llamado "la tragedia de la política". Para ir anticipando lo que sigue: *dos* dimensiones de esa tragedia. Por un lado, lo que llamaremos "la tragedia de los valores", que consiste en el hecho de que el actor político siempre debe actuar en el contexto de un conflicto de valores, o, mejor, de un conflicto entre *universos de valores* distintos e incompatibles. Por otro lado, lo que designaremos como "la tragedia de la acción", que se refiere a la circunstancia de que las capacidades de ese actor político se encuentran siempre en un conflicto, de resultado incierto, con lo que la historia tiene de contingente y de imprevisible. El conflicto, que como ya vimos es la materia de la tragedia y del pensamiento trágico, es el "tema", digamos así, del pensamiento político de Maquiavelo, y sería difícil exagerar la importancia de la obra de este autor en la tradición de pensamientos "modernos" sostenidos sobre la comprensión del carácter trágico de la política. En el caso de Hobbes, en cambio, su inclusión en el universo de los autores "trágicos" es más tortuosa, más paradójica, y acaso

por eso mismo más profunda: Si Hobbes es un autor trágico es porque —para ponerlo por ahora de este modo intencionalmente esquemático— *habría querido poder eliminar a la tragedia y al conflicto del mundo de la política, pero descubrió que esa eliminación es imposible*. Ese descubrimiento, esa comprensión —que sin duda permite ubicarlo a la cabeza de la tradición de lo que Espósito llamaba "la gran filosofía política"— es una de las cuestiones que nos interesará examinar en este trabajo.

6. De Sófocles a Shakespeare: pedagogía cívica y descalabro del mundo

En su *Sistema de las Artes*, Hegel considera a la poesía dramática (dentro de la cual distingue la tragedia —que es lo que aquí nos interesa— y la comedia) "el grado más elevado de la poesía y del arte" (Hegel, p. 236), y la forma de totalidad expresiva más completa y más apta para servir a la expresión del espíritu. Y efectivamente sería imposible imaginar un género literario o una forma estética cualquiera que haya influido en la configuración de nuestra subjetividad occidental con más fuerza que el teatro dramático en general y trágico en particular. Somos hijos de Antígona, de Edipo y de Hamlet mucho más que lo que lo somos de Emma Bovary, de Leopold Bloom o del señor K. Siendo así las cosas, una primera cuestión sobre la que vale la pena llamar la atención es la circunstancia, sin duda significativa, de que este género poético y teatral que es la tragedia, que de modo tan decisivo ha marcado y definido nuestro modo de pensar el mundo y de pensarnos, ha gozado apenas, en el curso de la historia de Occidente, de *dos* grandes momentos de fuerte desarrollo, de dos grandes "constelaciones de intensa luminosidad y vida más bien breve", como dice George Steiner, en las que, como súbitamente y "pasando a través de largos siglos", parecen reunirse energías, "elementos de lenguaje, circunstancias materiales y talento individual para producir un conjunto de obras teatrales importantes" (Steiner, *La muerte...*, p. 91). Esos dos momentos son, evidentemente, el de la tragedia griega antigua, desarrollada en la Atenas del siglo de Pericles, y el de la tragedia isabelina y jacobea, desplegada en la Inglaterra de 1580 a 1640³. Momentos ambos de fuerte expansión de las artes y de las letras, es comprensible que uno y otro hayan estimulado esa amalgama de circunstancias favorables al despliegue del teatro trágico. Pero aquí no nos interesará tanto subrayar este parentesco evidente entre dos "épocas" caracterizadas por altos desarrollos artísticos y *también teóricos*, sino llamar la atención sobre la *diferencia* entre los

modos en que en un caso y otro la tragedia se vinculó con el mundo de la política y de la reflexión filosófica *sobre* la política.

Comencemos por una observación de Eduardo Grüner, quien nos recuerda que “entre los griegos el *Logos* (lenguaje y pensamiento, capacidad de razonar y de comunicar) es una propiedad central de la *polis*”, propiedad central –y común– que define a la ciudadanía como “un horizonte de sentido compartido por los iguales” (Grüner, *Un género...*, p. 102) y regido por una suerte de “transparencia comunicativa” en virtud de la cual “las palabras corresponden a las cosas” y cada uno “tiene su lugar (o su no-lugar) y sabe cuál (no) es” (*ibid.*, p. 103). Y aquí, lo que nos interesa: “No saberlo –o pretender transgredir ese saber– produce el exceso, la *hybris*, que desencadena la Tragedia.” (*id.*) *No saberlo o pretender transgredir ese saber*: el primero parece ser el caso de Edipo, que *no sabe* la identidad del hombre al que mata ni de la mujer a la que desposa (aunque Foucault, como recuerda Grüner, ha sugerido que “Edipo no se pierde por su ignorancia, sino al revés, por la demasía de su ‘voluntad de saber’: responde el enigma de la esfinge, se obceca en encontrar al asesino de su padre” [*id.*]); el segundo es el caso de Antígona y de Creonte, ambos excesivos, ambos imprudentes, ambos divinamente injustos y desmesurados. Imposible ingresar aquí en los magníficos debates que estas piezas han inspirado al pensamiento occidental.⁴ Lo que nos interesa subrayar –mucho más moderadamente– son dos cosas. En primer lugar, que la tragedia es siempre el resultado “de un desajuste, de un desfasaje, entre *Lenguaje y Sujeto*”, entre *Logos y Sujeto*. En segundo lugar, que entre los griegos la tragedia, que trata siempre sobre los resultados catastróficos de ese desajuste, de esa inadecuación, planteaba una excepción, “en todo caso de valor pedagógico” –dice Grüner, y la observación es importante: “La misión propia del poeta trágico es la de ser el educador de los hombres libres. La tragedia es en principio un género didáctico” (Bonnard, p. 6)⁵–, a lo que constituía la regla de la vida de la *polis*: “en la cotidianeidad de la *polis* impera la ‘normalidad’, la sujeción al *nomos*, a la Ley” (Grüner, *Un género...*, p. 103). La tragedia constituía pues para los griegos la aleccionadora puesta en escena de una situación excepcional de desajuste de las cosas, que los espectadores podían apreciar por contraste con la situación de “normalidad” que regía sus vidas en la ciudad.⁶

Pues bien: Es exactamente la tranquilizadora garantía de esa “normalidad” –de ese *nomos* obligatorio, de ese *logos* universal– la que *ya no puede darse por descontada* en los años del Renacimiento europeo. *Ni del italiano* (veremos que el pensamiento de Nicolás Maquiavelo puede ser pensado exactamente como una reflexión sobre esa ausencia –mejor: sobre esa *pulverización*– de todas las

garantías) *ni del inglés*, expresión privilegiada del cual es un tipo de tragedia que, a diferencia de la antigua, no se propone ya, entonces, pintar una situación de excepción respecto a la “normalidad” de una vida política que, por cierto, era cualquier cosa menos “normal” (y que sería aún menos “normal” en las décadas siguientes: en ese sentido es interesante –y volveremos sobre ella– la indicación de Patrick Cruttwell según la cual “la imaginación de los isabelinos anticipó la realidad de la guerra civil que sufrieron sus nietos” [Cruttwell, p. 188, subr. mío]), sino expresar artísticamente una situación de descalabro de los órdenes simbólicos, de desajuste de los sistemas morales y de desquicio de las seguridades filosóficas, políticas y religiosas que era la que se vivía también fuera del teatro. No otra cosa indicaba Walter Benjamin cuando observaba que el verdadero objeto de lo que él llamaba “el drama barroco” del Renacimiento era “la vida histórica tal como se la concebía en aquella época”, y que el contenido de esos dramas “podía ser extraído directamente del proceso histórico mismo: no hacía falta más que encontrar las palabras adecuadas” (de lo que resultan ejemplos paradigmáticos, evidentemente, las llamadas “tragedias históricas” de Shakespeare: *Ricardo III*, *Enrique IV* y las demás, *pero también –como intentaré argumentar en este trabajo– todas las otras*, incluso aquellas que, como *Hamlet*, no se proponen narrar ningún hecho histórico efectivamente acaecido), agregando que era exactamente eso lo que distinguía esos “dramas barrocos” de la tragedia clásica, cuyo objeto “no es la historia, sino el mito” (Benjamin, *El origen...*, pp. 47s). En otras palabras: que el tiempo en el que transcurren las tragedias griegas es un tiempo fuera del tiempo, mientras que, por contraste, las sangrientas luchas que caracterizaban al teatro inglés del 1600 –lleno de esas “gloriosas crueldades” de las que habla Francis Barker: cadáveres al por mayor, manos cortadas, cabezas o corazones sangrantes en la punta de una daga–, la anarquía política y moral que constituye el tema de tantas piezas del período, el colapso de las autoridades y los valores tradicionales –no pocas veces asociado a la nostalgia por las costumbres de los “viejos buenos tiempos”–, las subjetividades tormentosamente divididas de los personajes, son la “continuación por otros medios” de ese mundo “fuera de quicio” al que alude Hamlet con su celeberrimo *The time is out of joint* [I.5.189], que no es otro que el mundo social y político inglés de esos años en los que se preparaba el terreno de las grandes guerras civiles y religiosas que se desatarían en la década de 1640, expresión a su vez, podría decirse, de una descomposición mucho más general del mundo social europeo de la época de lo que se llama a veces “la transición a la modernidad”. En otras palabras: a partir del Renacimiento, esa fisura entre tragedia y vida social que advertíamos en el siglo de oro griego

desaparece, y la propia vida social y política se vuelve trágica. Como si la escena trágica “se hubiese derramado sobre toda la sociedad” (Siperman, p. 37), y las tragedias representadas en los teatros (que por otro lado eran muchos: había mayor cantidad de teatros en la Inglaterra del siglo XVII –nos informa Steiner– que los que habría en la del XIX) hubieran comenzado a recoger su mérito y su popularidad no de su capacidad para enseñar a su público qué peligros le esperaban si se dejaban vencer por las fuerzas de la desmesura y el exceso, sino de su aptitud para informar o comentar los sucesos de su propio tiempo. Los espectadores ingleses del siglo XVII iban al teatro movidos por los mismos impulsos que nos llevan a nosotros a leer periódicos o libros de historia, asegura Steiner, lo cual –dicho sea de paso– no hace más que confirmarnos la idea que el propio Hamlet se hacía sobre el asunto cuando aseguraba, en cierto muchas veces citado pasaje, que los actores eran *el compendio y la crónica de este tiempo* (“*of the time*”) [II.2.481-2], y esto “por la simple razón” –como se dice– de que el propio “*time*” (de que el mundo, la época, el tiempo o los tiempos: habrá que volver también sobre esta cuestión, sobre el problema de las –a veces imposibles– traducciones), se había vuelto, él mismo (“... *is out of joint*”), trágico.

7. De Maquiavelo a Hobbes: la tragedia del mundo político

“El mundo no presenta síntesis entre contrarios, sino negaciones trágicas.”
HORACIO GONZÁLEZ

Pues bien: es contra esta tragedia, contra este recientemente descubierto carácter trágico de la vida política –carácter trágico de la vida política de varias de cuyas manifestaciones la obra de Maquiavelo, como empezábamos a anunciar y como veremos, nos ofrece un primer y notable diagnóstico–, es contra este desquicio del mundo (del mundo social, del mundo político, del mundo de los valores morales) que se levantará, medio siglo después de Shakespeare, el enorme edificio de la obra de Thomas Hobbes. Cuyo propósito, entonces, si se nos permitiera ponerlo por ahora de este modo tan general, sería el de volver a poner a la vida social y política bajo el amparo de una instancia universal, organizadora, obligatoria. Como aquel *Logos* que servía de soporte a la organización de la vida y de los debates en la antigua *polis*, y que las transformaciones del mundo cultural europeo habían vuelto imposible suponer ya como algo dado o natural.⁷ Lo que obligaba ahora, en consecuencia, a *construirlo*. A crear

o recrear, frente a la anarquía de significados que Hobbes descubriría como la marca característica del mundo de los hombres, un universo político, necesariamente *artificial* (y esta idea acerca de la artificialidad de cualquier orden es una de las grandes novedades, una de las aristas en su momento más polémicas y uno de los aportes perdurables de la obra de Hobbes al pensamiento político posterior), de significaciones unívocas. *Un lenguaje político común*, cuyo carácter normativo, obligatorio e irrecusable estuviera garantizado por “un Gran Definidor, un dispensador soberano de significados comunes, una ‘razón pública’” (Wolin, p. 278). Sin embargo –ya lo anunciamos, pero deberemos verlo todavía con mayor cuidado– *Hobbes sabía bien que la dimensión de conflicto y de tragedia* (que la dimensión –digamos mejor– de *conflicto trágico*: de conflicto radical, irresoluble) *era ineliminable del mundo político*, y en eso radica su propia tragedia. Entre la primera teoría moderna de la *acción* política –la del autor de *El Príncipe*– y la primera teoría moderna de las *instituciones* políticas –la del autor del *Leviatán*–, la cuestión de la tragedia se tiende así como un horizonte ineludible de la reflexión política.

Aquí vamos a examinar esta dimensión trágica de los grandes cuerpos de pensamiento político de los años inaugurales de la modernidad analizando una obra teatral –seguramente la más representativa del período, tal vez una de las mayores creaciones poéticas de todos los tiempos–: *Hamlet*, de Shakespeare, escrita “a mitad de camino”, por así decir, entre las obras teóricas de Maquiavelo y de Hobbes. Y en la que se dejan leer, como trataremos de mostrar, tanto las marcas de la revolución teórica maquiaveliana (o de la vasta revolución cultural de la que esa revolución teórica es una manifestación, un síntoma y un capítulo) como la anticipación de la solución hobbesiana al crucial problema del orden. Pero nuestra preocupación por este problema no es meramente arqueológica: lo que nos interesará también, a partir de esta reconstrucción del diálogo entre la tragedia shakespeariana y los grandes momentos (y volveremos también sobre esta palabrita: “momento”) de fundación del pensamiento político moderno, es preguntarnos por el destino de lo que aquí hemos llamado el “pensamiento trágico” en los siglos *posteriores* a éstos de los que acá deberemos ocuparnos de modo prioritario, y por sus potencialidades para enfrentar el conjunto de problemas que definen el espacio de los desvelos de la filosofía política moderna. Preocupación tanto más legítima si se considera que las líneas mayores de esa filosofía política moderna se han levantado precisamente sobre esos dos grandes pilares que son las obras de Maquiavelo y de Hobbes, y que es en el diálogo –no exento de tensiones y de conflictos– entre las dos tradiciones a ellas asociadas (la de las teorías de la acción, la de las teorías de las

instituciones) que se ha ido definiendo lo que hoy llamaríamos la "agenda" de sus problemas. La agenda de los problemas que —de Rousseau a Marx, de Kant a Weber, de Hegel a Gramsci y más acá— esa filosofía política moderna no dejaría de recorrer, y que son todavía los nuestros.

Notas

¹ "Dialéctica trágica": la expresión (por cierto, casi un oxímoron) es, ella misma, altamente reveladora, y contiene en su seno el núcleo de esta tensión (de esta contradicción: sabemos que, en principio, o bien hay dialéctica o bien hay tragedia) que Espósito señala y que a nosotros nos interesa pensar. El propio Nietzsche, cuya condena de la dialéctica no podría ser más enfática, advierte esta tensión en el corazón de la obra de Platón, a la que considera menos una prolongación del impulso anti-poético y anti-trágico del "demoníaco Sócrates" que el campo de una batalla que se libra entre las "disposiciones invencibles" de la poesía trágica y "las máximas socráticas". Sabemos que la fuerza de éstas últimas primó en Platón sobre el encanto de las primeras. Lo que Nietzsche agrega es que esa primacía no le impidió a Platón mantener, en la forma misma de presentar sus enseñanzas, algo del derrotado espíritu de la tragedia: "El 'diálogo platónico' fue, por así decirlo, la barca en que se salvó la vieja poesía náufraga" en medio del vendaval de la dialéctica. (Nietzsche, pp. 120s). Hans-Georg Gadamer ha indicado algo muy parecido: "La forma poético-dialógica de Platón se esfuerza mucho en evitar definiciones fijas, mostrándose, por el contrario, al servicio de la continuidad de pensamiento. (...) La manera en que discurre el pensamiento platónico guarda algo del misterio del lenguaje y de la comunicación humana a través del lenguaje que practicamos a diario. (...) La dialéctica tiene que convertirse una y otra vez en diálogo, y el pensamiento tiene que mostrar su validez a través del acto conjunto de la conversación" (Gadamer, p. 112). Y George Steiner, en la misma línea, ha destacado que Platón es un "dramaturgo de la significación" en cuyos diálogos "lo dramático está representado por las tácticas de argumentación antes que por la sustancia" (Steiner, *Antígonas*, p. 29). Así —resumiendo— la tensión entre, por un lado, la vocación apodíctica, axiomática, formal, de la dialéctica y, por el otro, la tragedia contenida en la forma dialógica, conversacional, en que esa vocación se expresa, es la forma que asume esa "batalla interna" a la "gran filosofía" platónica.

² De Platón a Hobbes, entonces, asistiríamos al desarrollo de una filosofía política preocupada centralmente por el problema fundamental del orden, antagonica en consecuencia a la idea de conflicto, y cuya "grandeza" consistiría en su comprensión de que, a pesar de todo, el conflicto es en el fondo inerradicable del mundo de los hombres. Una perspectiva diferente es en cambio la que puede encontrarse en la tradición que se abre con la obra de Aristóteles y se extiende en dirección a los trabajos de varios de los autores que consideraremos a lo largo de estas páginas. ¿En qué consiste esta perspectiva diferente? No, por cierto, en que la idea sobre la política de Aristóteles esté menos asociada que la de Platón a la idea de orden, sino en que su idea sobre el orden es muy distinta a la del autor de *La República*. Porque la idea de orden que tiene Aristóteles no sólo no es incompatible con las ideas de diversidad, multiplicidad y conflicto, sino que incluso las supone. En efecto: si para Platón el objetivo de la filosofía política era forjar,

a través del conocimiento teórico de la verdad, la *unidad* sin fisuras de la *polis*, para Aristóteles, en cambio, el objetivo de la *práctica* política (esto es: de la deliberación y la polémica) es precisamente construir un orden adecuado al carácter de la *polis* a través de la articulación, necesariamente conflictiva, de las diversas partes que la integran. No es extraño entonces que Aristóteles no sólo no haya rechazado, como Platón, el universo de la tragedia y de lo trágico, sino que haya considerado a la tragedia el arte político por excelencia.

³ Se trata, en efecto, no sólo de los dos momentos más altos del desarrollo de la tragedia en la historia, sino también de los dos momentos en los que la tragedia, el *género* de la tragedia, aparece como la expresión artística más alta y más representativa de una cultura. Dicho esto (que explica por qué la contraposición entre estas dos experiencias —la del teatro griego clásico y la del isabelino— condensa todo lo que aquí queremos decir sobre las diferencias entre la tragedia antigua y la moderna), correspondería indicar al menos la importancia de algunos otros momentos, de algunas otras experiencias —que el propio Steiner señala— posteriores: las de los teatros español y francés del siglo XVII, la del teatro alemán de 1790 a 1840 y la de los teatros escandinavo y ruso de fines del siglo XIX.

⁴ George Steiner ha hecho bastante más que reseñar el conjunto de las interpretaciones de *Antígona* —de la de Hegel a las de Hölderlin o Kierkegaard, de la de Anquill a las de Maurras o Henry-Lévy—, y su impacto en el pensamiento político y estético del Occidente moderno, en su notable *Antígonas*, donde observa también que "después de 1905 y a causa de la presión de las doctrinas freudianas" (p. 19) el centro interpretativo y crítico de ese pensamiento sobre la tragedia griega se desplazó de esa obra al *Edipo Rey*.

⁵ Una idea semejante es la que sostienen los capítulos dedicados a Esquilo y sobre todo a Sófocles en la monumental obra de Werner Jaeger, *Paideia*, que estudian la "fuerza educadora" de la tragedia ática considerándola no sólo "desde un punto de vista puramente estético", sino "desde el punto de vista de la historia de la formación humana" (p. 230). "Un escultor de hombres como Sófocles pertenece a la historia de la educación humana (...) En su arte se manifiesta por primera vez la conciencia despierta de la educación humana. (...) Presupone la existencia de una sociedad humana, para la cual la 'educación', la formación humana en su pureza y por sí misma, se ha convertido en el ideal más alto." (p. 252. Por cierto, que éste es el caso de la sociedad griega antigua, y que éste es el aporte fundamental de esa sociedad a la historia humana, son las tesis centrales del libro de Jaeger.) Y todavía: "El arte mediante el cual Sófocles crea sus caracteres se halla conscientemente inspirado por el ideal de la conducta humana que fue la peculiar creación de la cultura y de la sociedad del tiempo de Pericles" (p. 253).

⁶ ¿Por qué, entonces, Platón la despreciaba tanto? —podríamos preguntarnos. ¿Por qué la consideraba tan "peligrosa"? La respuesta debe buscarse, sin duda, en la capacidad que la tragedia tenía de "transportar" a su espectador, de "hechizarlo" y sacarlo "fuera de sí mismo", permitiéndole "sentir placer ante la representación de conductas que el *nomos* (le) obliga a reprimir" (Lebrun, *O avesso...*, p. 150), sugiriéndole "que él podría estar en el lugar de ese héroe conmovido o desesperado" (*id.*) y transportándolo de esa manera "a una variedad de vidas posibles" (*id.*). En el éxtasis de la tragedia —decía Nietzsche en "El drama musical griego"—, "ingresamos en otro ser, de tal modo que nos portamos como seres transformados mágicamente. De aquí procede, en última instancia, el profundo estupor ante el espectáculo del drama: vacila el suelo, la creencia en la insolubilidad y fijeza del individuo." (Nietzsche, p. 202). Así, la tragedia es una *paideia*,

sí, pero una *paideia* que juega con fuego: "Desde que entro en ese juego, corro el riesgo de comprender que, al fin de cuentas, es posible vivir sin peligro fuera de la 'verdad'... Y, con eso, es todo el edificio pedagógico de la 'moralización' el que amenaza derrumbarse" (Lebrun, *op. cit.*, p. 150). Demasiado para Platón; quien sin duda prefería pedagogías menos inquietantes, menos limítrofes.

⁷ Quiero decir: Que los hombres europeos del Renacimiento no podían ya suponer como algo dado o natural ese principio de inteligibilidad del mundo, de comprensión recíproca y de Orden con el que sí podían contar los habitantes de esa "bella totalidad" —como la llamaba Hegel— que era la *polis* griega (cf. Grüner, *Un género...*, p. 105), pero también, a su modo, los del imperio romano de los días de Cicerón —donde, "sobre la base de una firme unidad política y económica" se había consolidado "una concepción común, una visión común de la vida" (Mayer, p. 42) que iría fundiendo la herencia helénica y helenística con elementos cristianos— y los de las sociedades europeas de la Edad Media —en las que se articulaban, "en una forma de cultura occidental unificada, la antigüedad griega, el universalismo romano y el cristianismo" (*ibid.*, p. 65). No es el propósito de este trabajo (y ni siquiera el de esta pequeña nota) historiar el modo en que ese principio logró sobrevivir al modo griego clásico de organización de la vida pública y prolongarse, como supuesto de las grandes líneas de reflexión política de los siguientes quince siglos, hasta los años que aquí nos ocupan. Baste decir que una historia de ese tipo debería considerar, por lo menos, dos cosas. Por un lado, la importancia que para la perduración de una visión compartida del mundo tuvieron, primero, el triunfo del cristianismo sobre las distintas sectas y cultos que se disputaban con él las almas de los hombres europeos, segundo, la ambición universalista del estado romano, y, tercero, los firmes lazos que el Estado y la Iglesia —desde la época de los imperios romano y bizantino hasta la de los reinos franco y alemán— tejieron entre sí. Por otro lado —desde el punto de vista de la historia de las ideas filosóficas y políticas—, el conjunto de pensamientos a través de los cuales va asumiendo diferentes formas la vieja noción de un *logos* —de una racionalidad, un Orden, un sentido— que impregna el universo de las relaciones entre los hombres, lo que nos llevaría a enhebrar los nombres de, por lo menos, Polibio, Plotino, Cicerón, San Agustín y Santo Tomás. Es exactamente esta idea (la idea de que hay un Orden —mejor: un Orden— presidiendo y organizando las vidas individuales y colectivas) la que estallaría en los años del Renacimiento, como veremos cuando analicemos el pensamiento de Maquiavelo.